Toleranta: etica si/sau politica?

The author's perspective in this text comes from the field of the political phenomenology. In his view, tolerance has preserved its actuality, both from a moral point of view and from a political one. After a preliminary discussion of Locke's basic texts concerning tolerance, the author takes into consideration the recent thoughts of the contemporary Italian philosopher Norberto Bobbio, who understands the idea of tolerance as the basic principle of free and peaceful life. In addition, the author makes applied commentaries at the Romanian context, pleading for the necessity of a responsible approach of the issue.

"Deci, dupa cum va spuneam, nu am nimic împotriva religiei cuiva, oricare ar fi ea, cît timp respectivul nu omoara sau nu raneste pe altii pe motiv ca acestia nu cred în religia sa. Dar daca religia cuiva devine extrema, daca îi provoaca un adevarat chin si, în cele din urma, transforma pamîntul într-un han în care a trai devine inconfortabil, atunci cred ca a sosit timpul sa trag persoana respectiva la o parte si sa dezbat acest lucru cu ea."

(Cuvintele lui Ishmael. Hermann Melville: *Moby Dick*)

PÉTER EGYED

Assoc. Prof., Ph.D., Philosophy Department, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania

KEY WORDS

political phenomenology, tolerance, Bobbio, Locke, Orthodox religion, minority, Romanian and Hungarian community

Istoria ideii de toleranta, asemenea istoriei filosofice a tolerantei, reprezinta una dintre cele mai complexe sisteme ideatice ce caracterizeaza evolutia politica moderna si tardomoderna a tarii-insula (Anglia), a continentului (Europa) si a Lumii Noi (Statele Unite ale Americii si Canada). Desi se gasesc radacini comune ale acestor trei linii de evolutie, ele trebuie totusi despartite. Problematica tolerantei nu si-a pierdut din actualitate, nici din punct de vedere moral si nici politic, ceea ce înseamna ca în cîmpurile si Stadioanele constiintei si în acelea ale politicii exista în continuare probleme si mize cît se poate de serioase, uneori chiar ucigatoare. ("Iubeste-ti aproapele ca pe tine însuti" – macar de ne-am putea apropia, în iubirea fata de aproapele nostru, de iubirea pe care o avem fata de noi însine. 11 septembrie 2001 – New York, World Trade Center, Gemenii – razboiul mondial special al mileniului trei. Musulmani si crestini. Granita dintre civilizatii si razboiul posibil dintre ele. Români si maghiari. Toleranti si tolerati. De fapt, de ce ar trebui sa toleram sa ni se ameninte viata, libertatea, demnitatea, bunurile si aproapele? Sa fie toleranta o idee absoluta? Se poate ea fundamenta fara contradictie în corelatiile sale? Ori sa fie vorba, cel putin dupa metodologia hobbesiana deloc de neglijat, de o teorema care trebuie sa-si gaseasca o demonstratie corespunzatoare si înainte de asta un *modus operandi* eficace?) Consider ca prin aceasta lista cît se poate de nelinistitoare am legitimat îndeajuns observatia pe care am facut-o cu privire la actualitatea problemei tolerantei. Lucrurile sînt la fel de incitante si din punct de vedere metodologic, întrucît problema tolerantei este aceea a *limitelor tolerantei,* iar asta nu ar trebui sa însemne ca degradam toleranta la rangul unui simplu instrument politic. Nu, trebuie sa atragem atentia asupra faptului ca, istoric vorbind, în mod fundamental, toleranta a fost o chestiune moral-religioasa si, ca atare abia, politica. Astazi însa pare ca identitatile culturale si etnice patrund în cîmpul politicii, la fel cum se întîmpla cu religia în cadrul marilor razboaie religioase europene. (Specialistii ne avertizeaza ca acesta e lucrul cel mai periculos: oricît de imposibil ar parea, chestiunile etnice si culturale trebuie sustrase domeniului politicii, altfel ele se constituie în niste focare de conflict.)[1] Se pare ca grupul problemelor ce se aduna în jurul tolerantei se întregeste în mod necesar astazi cu doua dimensiuni care se pot preciza pornind de la planificarea sociala si management: 1. conflictul si gestionarea conflictelor, 2. dimensiunea reglarii juridice, morale a convietuirii sociale – aceasta din urma are o bibliografie considerabila în ultima vreme.[2] În acelasi timp, s-au realizat importante sinteze si în domeniul cercetarii traditionale a istoriei ideii de toleranta.[3] Impulsurile ce vin dinspre postmodernitate sau dinspre a doua modernitate sînt extrem de importante pentru regîndirea problematicii tolerantei, dar ele nu ne absolva totusi de obligatia de a reanaliza semnificatia initiala a ideii de toleranta.

I.

Cum se stie, *Tratatul despre toleranta* (1667) si *Scrisoarea despre toleranta* (1685) ale lui John Locke reprezinta doua dintre operele fundamentale ale dreptului statal, ale filosofiei statului si ale naturalismului juridic. Conform lui John Locke, credinta individuala profunda, adevarata religiozitate care "tinde spre modelarea vietii corecte si cu frica de Dumnezeu" *reprezinta prima conditie sufleteasca prealabila a îngaduintei religioase*. În esenta, e vorba de o dispozitie sufleteasca religioasa – de exemplu, crestinii îsi îndreapta privirile înspre Christos – dar în co-relatia sufleteasca constienta a urmarii lui. A separa cu consecventa statul si biserica poate fi considerata a doua conditie prealabila a tolerantei la Locke. Acest principiu fundamental se constituie din trei momente: 1. Statul este o comunitate creata pentru conservarea si sporirea bunurilor civile, el neavînd nici o autoritate în probleme sufletesti, caci nu poti domni cu violenta asupra constiintelor. 2. De aici rezulta libertatea constiintei, cu alte cuvinte, în opozitie cu autoritatea statului vizînd chestiunile vietii lumesti, în opinia lui Locke, privitor la probleme legate de mîntuirea sufletului, fiecare om dispune de o competenta individuala, adica îsi poate alege în mod liber comunitatea religioasa ce corespunde convingerilor sale sufletesti. 3. Din libertatea constiintei rezulta egalitatea civila a religiilor si a bisericilor. În ceea ce le priveste, judecator nu poate fi nici o autoritate lumeasca, ci doar Dumnezeu. Însa nici sfera de influenta a fetelor bisericesti nu poate fi extinsa la chestiuni civile, întrucît ambele au granite solide si neschimbatoare. "*Coelum et terram,* res disjunctissimas *miscet,* qui has duas societates origine, fine, materia toto coelo diversas velit confundere." Din atare ratiuni provine si lipsa de îngaduinta a lui Locke în ceea ce-i priveste pe catolici. Statul are competenta în chestiuni civile, deci nu e permis sa suportam superioritatea nici unei dogme care se opune bunelor moravuri necesare societatii umane sau conservarii comunitatii civile.

Însa – sustine Locke – catolicii îsi revendica privilegii, cum ar fi acela al încalcarii cuvîntului dat sau acela al gonirii regilor excomunicati, iar toate acestea se opun libertatii civile. Ideea tolerantei se asociaza întotdeauna cu aceea a intolerantei, dar ramîne întotdeauna o chestiune de decis – de fixat într-o teorema filosofica – directia în care o luam, aspectele si corelatiile pe care le vizam, faptul de la care pornim si, în cele din urma, consecintele ce rezulta în urma acestor decizii – precum într-o matrice cvadrupla: toleranta/intoleranta si constiinta/politica. Din punct de vedere metodologic, chestiunea poate fi prevazuta si calculata, miza este de fiecare data foarte mare: constiinte, libertati si vieti zdrobite. Revenind la Locke, intoleranta sa nu e religioasa, ci una cu ratiuni politice avînd natura de consecinta, iar, calitativ, ea difera de situatia în care o religie e condamnata datorita dogmelor ei considerate a fi eronate din punct de vedere teologic. În ceea ce priveste intoleranta fata de catolici, legitimitatea ei nu sta în faptul ca credinta catolica ar fi gresita, ci în consecintele politice ale dogmelor sale. Acesta este

motivul pentru care Locke a respins – în modul cunoscut – si ateismul, întrucît consecintele ultime ale acestuia ar dezbina fundamentele vietii sociale. Trebuie remarcat însa ca pozitia teologiei catolice fata de ateism este destul de nuantata, multilaterala si nu lipsita de contradictii. Avem în vedere aici în primul rînd formularea conform careia, daca ateismul *teoretic* nu are intentii misionare, el poate fi tolerant (chiar pîna la a se îngrijora fata de anumite lucruri). Dar teologia sustine *posibilitatea de a-l cunoaste pe Dumnezeu* ca fiind una dintre dogmele sau adevarurile credintei si îi exclude din biserica pe adeptii ateismului.[4] Pozitia bisericii în aceasta chestiune a devenit din ce în ce mai nuantata. La al II-a conciliu de la Vatican, oficiul pedagogic bisericesc s-a ocupat foarte serios de ideile teologice legate de ateism. *Lumen gentium* 16. considera "ateismul inocent" ca fiind o posibilitate reala, care nu îi refuza ateistului mîntuirea eterna. *Gaudium et spes* 19.21. spune: "ateismul refuza eventual doar un dumnezeu care, în realitate, nu exista, avînd în vedere ca ateismul se naste adesea din atrofierea capacitatii de a trai o experienta religioasa adevarata, adesea el provine din problema teodiceei, respectiv: ateismul este interpretarea deseori falsa a sentimentului în sine legitim de libertate si autonomie a omului contemporan si a aspiratiei sale de a scapa în mod activ de lanturile economice si sociale."

Consideratiile lui John Locke – iar acest lucru poate fi vazut chiar si intuitiv – au o orientare imanenta înspre libertate. În opinia sa, individul are aceleasi libertati în viata religioasa ca si în viata civila. (Viata religioasa înseamna aici mai degraba formele exterioare ale practicarii religiei.) E permis deci sa mîni turme, sa bei vin, sa te speli cu apa, sa tai miei, sa te aduni la ceremonii, sa vorbesti în cadrul lor, însa nu e permis nici un lucru care i se interzice omului în viata civila. Cadrele tolerantei descrise de Locke sînt trasate, în esenta, de libertatile civile. *Cu alte cuvinte, în sens juridic, nici aceasta toleranta nu exprima altceva decît compromisul dintre fortele sociale interesate de chestiunea religiei si relatiile de putere ale momentului.*

As face observatia ca, în cadrul raportarii noastre – fenomenologia politica – idealul existent al statului autoritar si centralizat nu poate duce "lipsa" nici astazi de aportul teocratic. Tendinta Sinodului Bisericii Ortodoxe Romane de a proclama prin Constitutie ortodoxia ca fiind religie de stat sau de a pune religia ortodoxa într-o pozitie privilegiata prin caile redistribuirii statale – în care se întîlneste cu intentiile remunerative abia ascunse ale statului – exprima cel mai clar starea retardata a libertatii cetatenesti pe de o parte, iar pe de alta inegalitatea religioasa – ma refer, evident, la domeniul politic. Mai mult, inegalitatea se manifesta si în indiferenta nemaiauzita – aflata deja la limita *justizmord-ului,* a erorii judecatoresti, daca nu chiar în aceasta situatie – cu care se raporteaza statul român la chestiunea restituirii bunurilor bisericesti ale religiilor diferite de cea ortodoxa, indiferenta ce a avut ca rezultat ca responsabilii de rang înalt ai bisericilor istorice din Ardeal s-au adresat forurilor juridice ale Consiliului European.

La o oarecare retardare a libertatilor ne lasa sa ne gîndim si faptul ca, în chestiuni precum integrarea

diverselor grupuri minoritare ("minoritati sexuale"), luarea de pozitie a bisericilor istorice, prin intermediul mass-media si, deci, în afara bisericii, chiar daca n-a putut fi decisiva, a influentat peste masura calitatea si durata dezbaterilor publice si, în ultima instanta, codificarea juridica a acestor probleme.

Din punct de vedere istoric, putem considera adevarat faptul ca procesul ce începe o data cu toleranta se termina cu conceptia rationala despre libertate, iar într-un stat de drept democratic el se fixeaza în institutiile (juridice) liberale ale acestuia – începînd astfel din nou, am putea adauga. James Mill (parintele cunoscutului John Stuart Mill) a formulat la începutul secolului al XIX-lea, construind pe bazele depuse de John Locke (constiinta + stat construit pe dreptul natural), exigenta continuarii dezbaterii publice si rationale (care ar functiona ca o adunare populara virtuala), privita astazi ca fiind una dintre instrumentele cele mai importante ale statului modern. El spunea si în cele doua lucrari fundamentale ale sale – *The Liberty of the Press,* 1825 si *The Principles of Toleration,* 1826 – ca nu exista si nu e posibil nici un alt criteriu al adevarului în afara de dezbaterea libera; si cu cît mai mare e publicul democratic sub privirile caruia se poarta aceasta dezbatere, cu atît mai mari sînt sansele adevarului. Libertatea gîndirii nu poate fi despartita de libertatea presei – respectiv, în absenta acesteia din urma, prima este doar o metafora lipsita de sens. Toate acestea ne conduc înspre o interpretare extinsa a tolerantei, de care tine deja si problematica gradelor de libertate, adica daca vorbim de toleranta pornind de la fenomenologia politica, atunci probele intolerantei statale, de constiinta, respectiv etnic-culturale – ca obiecte de analiza – vor aparea totodata si ele.

II.

Monografiile cele mai importante ale ultimilor ani considera toate ca toleranta este punctul de pornire al libertatii civile si a institutiilor sale, dar si ca ea e reformulata – pentru a folosi o expresie usor plastica – în functie de fluctuatia gradelor de libertate.[5]

Înainte însa de a trece la componentele principale ale problemei îngaduintei, permiteti-mi ca sa schitez macar contururile acelor corelatii fundamentale asupra carora ne-a atras atentia, în cercetarile sale, János Heltai. (Am scris cîndva si o critica mai amanuntita despre el.[6]) În opinia lui Heltai, principalul izvor maghiar al ideii de toleranta îl constituie lucrarea lui David Pareus din Heidelberg, *Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum concilianda liber votivus* (Heidelberg, 1614). Aceasta lucrare are ca scop pacea si unitatea dintre diversele confesiuni protestante, adica argumenteaza în favoarea unei idei de toleranta pozitive, active, împaciuitoare. Autorul compara ideea fundamentala a irenismului cu ideile lui Locke si constata: "irenismul tinteste cu precadere sa transforme libertatea de religie într-un drept confesional al tuturor religiilor, el este unul dintre curentele de gîndire ce pregatesc ideea moderna de toleranta, în masura în care, în cazul unei dezvoltari organice – precum cele din Anglia sau Olanda –

drepturile confesionale reprezinta o anticipare a libertatilor civile."[7] Cei mai de seama reprezentanti ai ideii protestante de toleranta întelese în acest fel sînt Péter Alvinczi, marele partener de dezbateri al lui Pázmány, István Katona Geleji si altii. (Heltai pune sub semnul întrebarii auctorialitatea celor doua tratate importante atribuite lui Péter Alvinczi – *Itinerarium Catholicum* si *Querela*.) Ca idee teologica si filosofica, toleranta este la noi, într-una din ramificatiile sale principale, irenismul de la Heidelberg. Trebuie sa accentuam însa ca aici e vorba de fapte de istoria ideilor, si nu de acel eveniment des citat al istoriei politice a Ardealului cunoscut ca edict al lui János I, adica de dieta din 1568 de la Turda, de libertatea deplina a propagarii si talmacirii Evangheliei sau de faimosul argument: "caci credinta e darul lui Dumnezeu". (Edictul nu se referea si la catolici.) Diversele concilii protestante i-au obligat, i-au determinat destul de drastic pe credinciosi sa-si pastreze credinta – pentru aceasta sta marturie cazul de mai tîrziu al lui János Apáczai Csere.

Întrebarea este deci urmatoarea: este oare toleranta o inventie protestanta? Da si nu: privind dinspre istoria societatii europene în sens mai larg si dinspre istoria ideilor, ea este un eveniment necesar al modernitatii.

În ultima vreme se fac rareori trimiteri la opiniile lui Max Weber, desi chestiunea îngaduintei religioase a fost considerata si de catre el ca una dintre întrebarile-cheie ale modernitatii europene, ale evolutiei acesteia. Iata ce spune într-una din notele de subsol rezumative ale lucrarii sale *Etica protestanta si spiritul capitalismului:* "Unul dintre reprezentantii principali ai ideii de îngaduinta este pietismul… Daca facem abstractie de *indiferenta* umanist-iluminata, care, în sine, n-a avut niciodata o *influenta* prea mare, atunci în Occident ideea îngaduintei religioase s-a nascut istoric vorbind din urmatoarele izvoare principale:

1. ratiunea de stat pur politica (arhetipul ei fiind Wilhelm de Orania[8]),

2. Mercantilismul (acest lucru e valabil în mod special în cazul Amsterdamului si al altor numeroase orase, iar apoi în cazul mosierilor si al detinatorilor puterii care îi protejau pe membrii diverselor secte ca purtatori importanti ai valorilor progresului economic),

3. cotitura radicala a religiozitatii calviniste. Doctrina predestinarii a împiedicat în mod fundamental ca statul sa ameninte religia cu arma intolerantei, caci statul n-a reusit sa salveze înca nici un suflet."[9]

Descriind dimensiunea istorica a acestei probleme, Max Weber pune accent pe faptul ca nu de toleranta, ci mai degraba de intoleranta este caracterizat capitalismul european.[10] Întrebarea cui i-a folosit în cele din urma toleranta primeste la Max Weber un raspuns cît se poate de clar: ea i-a folosit bisericii, comunitatilor spirituale, caci numai asa ele au putut da nastere acelei *persona* crestine care e capabila de înfaptuirea vointei divine, urmarea lui Christos; acest lucru si nu altul îi împlineste spiritualitatea. Ideea tolerantei e formulata, deci, aici în cadrul unei comunitati, pe baza anumitor principii si adevaruri de credinta general valabile, iar în afara comunitatii ea e valabila doar daca se pune

problema asocierii, a integrarii unui alt individ sau a unei alte comunitati.

III.

Trebuie sa acceptam ipoteza ca, în masura în care îngaduinta religioasa si libertatea constiintei au fost premergatoarele libertatii generale, în masura în care si libertatea ridica o multitudine de întrebari de rezolvat, retrospectiv, si toleranta este o întrebare deschisa. Nimeni nu se naste îngaduitor, dar poate deveni. Marele paradox a fost însa dintotdeauna ca nu era permis sa fii îngaduitor fata de intoleranta si fata de cei neîngaduitori sau era permis sa fii astfel doar pîna la o anumita limita. Aceste întrebari trebuiesc regîndite în cea de a doua modernitate si în circumstantele noastre, si nu sînt convins de faptul ca terminologia filosofica abstracta ar fi cea mai buna cale în cazul acesta, poate ca tocmai pe marginea analizarii multor cazuri individuale – si ma gîndesc aici si la acel limbaj analitic particular – se vor desena granitele *zonei de îngaduinta*.

Una din constiintele înca în viata ale epocii noastre, marele filosof italian al dreptului Norberto Bobbio nu e doar teoreticianul traditiei kantian-milliene. El a urmarit destul de activ luptele pentru dreptul civil, iar începînd din anii '30 a participat destul de des la ele, deci studiul sau poate fi privit si ca un fel de montura teoretica a miscarilor italiene de drept civil, iar asta nu doar în ceea ce priveste chestiunile referitoare la toleranta.

În lucrarea sa capitala[11], Norberto Bobbio accentueaza ca pe parcursul ultimilor patru sute de ani, gîndul tolerantei a suferit o extindere continua în aria semantica ce se întinde de la semnificatiile religioase pîna la cele politice. Astazi, toleranta a fost extinsa la problematica vietuirii împreuna a minoritatilor rasiale, etnice, lingvistice si culturale, adica la "altii", cum ar fi homosexualii, nebunii, handicapatii. Însa în sensul ei primar, toleranta este totusi chestiunea vederilor si parerilor divergente, una care are nevoie de dezbaterea publica despre adevar, adica despre instrumentele de care dispunem pentru a face posibila convietuirea teoretica si practica a adevarurilor opuse.

(Sa cercetam deci un exemplu. În sensul de mai sus, pentru entitatile/comunitatile române si maghiare din România, chestiunea unei universitati – de stat – de limba maghiara, respectiv statutul juridic al bunurilor bisericesti, nu sînt chestiuni de natura juridica, economica si politica, ci – în 2002 dupa Christos – ele sînt mai degraba adevaruri incompatibile, propuneri de neîngaduit. Fundamentul prejudecarii partii românesti este separatismul de natura ideologica, respectiv ratiunea de stat româneasca. [În versiunea ei colocviala, "nici o brazda înapoi", ea este exprimarea dreptului consfintit al cuceririi.] Fundamentul adevarului partii maghiare, în chestiunea universitatii, este multilateral: istoric, juridic, practic si demografic – în cele din urma, el este o combinatie de elemente de drept natural. Cele doua sisteme de argumente sînt despartite de o distanta imensa – am avut ocazia sa fac experienta acestui lucru chiar la masa tratativelor –, acesta din urma este un fac-

tor visceral ce guverneaza mentalitatea si practica de toate zilele. Acest lucru e bine exprimat de constatarea conform careia cele doua comunitati convietuiesc în spatiu, dar nu convietuiesc în timp.)

Revenind la argumentele lui Norberto Bobbio: cel de al doilea sens al tolerantei este tocmai discriminarea ce s-a nascut în urma logicii prejudecarii. Aceasta duce la o situatie-capcana, respectiv la un discurs a carui acceptare obliga orice comunitate ce dispune doar de grade neevoluate de libertate la o situatie pre-istorica. Lipsa de îngaduinta are doua izvoare: prima este convingerea legata de posesia exlusiva a adevarului, refuzul traditiei europene a dialogului (o conceptie despre dialog pe care o datoram totusi filosofiei rationaliste ce vine din traditia socratic-platonica), abandonarea principiului consensului – în cazul în care se presupune ca el a fost cîndva cunoscut. În sfera politicii, toate acestea constituie un ansamblu de factori ce slabesc ratiunea de stat.

Toleranta însa, în calitate de ingredient al comportamentului cetatenesc corect înseamna un sistem multilateral de angajamente asumate de bunavoie – iar constiinta acestuia se manifesta pe fetele concetatenilor nostri occidentali, atunci cînd se confrunta cu mentalitatile noastre est-europene, sub forma unui zîmbet exprimînd într-adevar superioritate. Dupa sugestia lui Norberto Bobbio, de la simplul gînd al tolerantei politice trebuie sa facem un pas înainte catre un model universal real si propriu-zis, caruia trebuie sa-i acordam într-adevar o valoare universala, iar acesta este *convietuirea cetateneasca:* toleranta înseamna posibilitatea alegerii între a te lasa convins sau înduplecat si a fi fortat sau influentat. În spatele tolerantei concepute astfel se afla nu doar acceptarea pasiva si resemnata a erorii, ci, deja, un angajament activ, încrederea în veridicitatea argumentelor sau a sistemului de argumente ale celuilalt, o conceptie antropologica conform careia celalalt nu îsi urmareste doar interesele sale nemijlocite si primare, ci este capabil sa le contemple în relatie cu interesul public. În ultima instanta, aceasta atitudine refuza violenta ca mod unic de a-ti valida convingerea proprie. (Sa notam aici ca în societatile moderne exista nenumarate moduri, "împachetate" corespunzator, ale validarii prin violenta a intereselor proprii, într-atît încît indivizi sau grupuri – conform, de exemplu, legii române si maghiare a politiei –, în schimbul unei remuneratii pe masura, pot sa beneficieze de serviciile acestor grupari înarmate.)

Fara a se lansa aici într-o argumentatie de tip istoric, Norberto Bobbio accentueaza ca a constientiza si a accepta/ a face acceptat principiul politic al tolerantei a fost *meritul* marilor iluministi si utopisti, care au stiut sa traga concluziile ultime ale razboaielor religioase europene si le-au fixat pe acestea în reflectii filosofice. Putem adauga ca, în cazul pacii religioase de la Augsburg, constatarea reformistilor si a adversarilor lor, predicatorii, precum si aceea a principilor votanti a fost decisiva: fara institutionalizarea principiului îngaduintei *umanitatea europeana va pieri.* Aceasta este marea traditie europeana a reformatorilor, a predicatorilor, a împaratilor, a regilor, a generalilor si a filosofilor: ideea necesitatii indispensabile a îngaduintei, care – se pare –

trebuie replantata, implantata, reprogramata din timp în timp în constiintele, sufletele, modurile de a gîndi si de a actiona, de a se comporta ale oamenilor. În acest sens, principiul tolerantei trimite dincolo de toate învatamintele pe carele etaleaza istoria ideilor sau cea a politicii. Argumentul lui Thomas Morus era simplu: calea viitorului este calea moderatiei, a retinerii, armele puse în slujba religiei pot distruge primele umanitatea. A merge pe calea violentei înseamna a ajunge la pustietate si la darîmaturi. Bobbio citeaza frumosul argument al primeia dintre scrisorile lui Locke: adevarul vorbeste spiritului omului, dar niciodata pe limba armelor – si putem adauga ca arma are aici si un sens figurat. *Daca adevarul nu-si câstiga valabilitate prin propria-si lumina, el nu si-o va câstiga niciodata prin puterea a altceva decît el.*

În opinia lui Norberto Bobbio, toleranta consta astazi în acel sens democratic al ei conform caruia instrumentele influentarii si ale fortei trebuie înlocuite cu acelea ale convingerii si ale înduplecarii. (Iar aceste instrumente exista din plin în era informationala.) Fara aceste instrumente ajungem nu la rezolvarea conflictelor, ci la escaladarea lor. La toate acestea, filosoful italian al dreptului adauga si un argument etic: chiar daca as considera adevarul meu ca avînd valabilitate absoluta, *respectul fata de persoana celuilalt* este, pentru mine, absolut. Evident, nu e usor sa realizezi în practica o coerenta între aceste doua conceptii, nu e usor sa încetatenesti din nou mecanismele sociale ale dialogului si dezbaterii rationale, a trai si a gîndi dupa imperativul "presupun si permit ca si celalalt sa aiba dreptate", însa în afara acestor convingeri nu exista etica democratica, ci doar masti democratice. Consensualitatea ca valoare este resemnificata si reevaluata la acest sfîrsit de mileniu; as aminti aici lucrarile lui Robert Nozick si John Rawls.

Revenind la Norberto Bobbio si la traditia kantiana reprezentata de el, aici nu e vorba doar de faptul ca toleranta este raul mai mic, adica acceptare a unui model al convietuirii si refuzul altuia, ci si de acela ca ea este singurul raspuns în sensul ca libertatea interioara este o valoare mult prea ridicata pentru a putea evita recunoasterea sa. (Aceasta mostenire filosofica provine din stoicism care spune ca faptul de a fi o persoana se afla în legatura cu reflectia, recunoasterea si previziunea în urma carora ajungem la convingerile noastre.) În acest sens, toleranta nu e de dorit fiindca e socialmente utila si politiceste fructuoasa, ci pentru ca e indispensabila moral. Omul îngaduitor nu e niciodata sceptic fiindca are încredere în adevarul sau. El nu e neutru si indiferent, fiindca îsi traieste activitatea ca angajament neconditionat, la fel cum tot neconditionat respecta si libertatea celuilalt. Concluzia filosofului italian este ca ideea îngaduintei este principiul fundamental al vietii libere si traite în pace, în care cea mai mare problema este, în mod traditional, tolerarea celor care nu respecta pacea. Limita tolerantei este intoleranta, îngaduinta fata de intoleranta distruge toleranta. Acesta e un paradox existential si trebuie sa constientizam foarte bine unde se afla limita.

Urmeaza consideratiile metodologice extrem de importante: 1. îngaduinta este deci întotdeauna

ansamblul tolerantei si al intolerantei, este o confruntare activa si continua, unde, cînd e vorba sa stabilim limita, întîlnim chestiunile legate de libertate. Nu putem fi – nu numai personal, ci si în general – îngaduitori fata de fortele ce pun în pericol viata, libertatea, securitatea, demnitatea, proprietatea si semenii nostri. În astfel de cazuri trebuie sa avem grija de legalitate, adica sa ne putem reprezenta toleranta la nivelul regulatorilor juridici, ceea ce cere cunostinte evoluate de drept si o constiinta cetateneasca la fel de dezvoltata, fiind întotdeauna problematic sa fii reprezentantul tolerantei într-un stat/într-o societate aflat(a) pe calea intolerantei. 2. Cînd vorbim de toleranta ne gîndim în general la toleranta pozitiva, adica la un comportament ce stabileste riguros si întelept obiectul tolerantei, astfel îngaduinta nu are sens decît în legatura cu un obiect al ei fata de care sîntem îngaduitori, ea nu poate face abstractie de momentul focalizarii, al intentiei, deci putem vorbi linistiti de o fenomenologie a îngaduintei. Celeilalte specii a îngaduintei, tolerantei negative îi lipseste aceasta rigoare, ea este un fel de lejeritate nociva despre care moralistii si pedagogii au scris carti ce umplu biblioteci întregi. 3. În sfîrsit, cînd vorbim despre modificarea sensului initial al tolerantei religioase, în urma careia cuvîntul "toleranta" e folosit astazi pentru a descrie mai degraba respectul fata de Alteritate, acceptarea Alteritatii, trebuie stabilit ca nici aceasta nu poate fi neconditionat, ci variabil în functie de continutul Alteritatii, ceea ce ne trimite iarasi la importanta judecatii. Bineînteles, e în continuare valabil programul secolului al XIX-lea ce cere statului protejarea pozitiva a libertatii constiintei. La fel de valabil e si idealul elaborat în secolul al XIX-lea, care cere democratiei liberale moderne recunoasterea si protejarea legal-institutionala a diverselor minoritati, fara de care toleranta nu poate functiona de o maniera clara, transparenta si regulatoare.

Acolo însa unde problematica tolerantei se iveste cu o asemenea portanta si este atît de la ordinea zilei, într-un astfel de spatiu deci, trebuie sa o spunem ca exista probleme grave în ceea ce priveste convietuirea sociala si reglarea acesteia. Iar asta creeaza motive de neliniste.

Notes

* Tradus din limba maghiara de Alexandru Polgar.

1 "Culturalizarea si educatia au functii alocative si de socializare, care determina decisiv nu doar statutul si modul de a vedea al indivizilor, ci si pe acelea ale grupurilor etnice." Theodor Hant: *The Political Function of the Educational System in culturally Segmented States.* In: *Zeitschrift für erziehungs und sozialwisenschaftliche Forschung,* 1984. 2. 191-299. "Oamenii apara privilegiile culturale la fel de încrîncenat precum lupta împotriva discriminarilor culturale." *Autonomia culturala bazata pe principiul personalitatii: experientele utilizarii.* In: *Staat und Nation in multi-etnischen Gesellschaften.* Passagen Verlag, Wien, 1991. 127.

2 Trimit aici în primul rînd la opera programatica a lui András Lányi.

3 Doua excelente monografii din sirul lung al lucrarilor: János Heltai: *Péter Alvinczi si peregrinii din Heidelberg.* Ed. Balassi, Budapesta, 1994.; Mária Ludassy: *De la toleranta la libertate,* ed. Kossuth, 1992.

4 Denziger-Schönmetzer: *Enchiridion* Symbolorum, 32. 1963. 3021., 3023.

5 Pe aceste pozitii se afla poate cel mai important monograf contemporan al lui John Locke, Walter Euchner (*Naturrecht und Politik bei John Locke.* Europaische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1969.), respectiv marele filosof italian al dreptului Norberto Bobbio. Studiul sau fundamental este: *La ragioni della tolleranza.* In: *L'etá dei diritti.* 1990. Giulio Einaudi editore, Torino.

6 János Heltai: *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok* [Péter Alvinczi si peregrinii de la Heidelberg]. Budapesta, 1994. Annali dell'Instituto Universitario Orientale di Napoli. Studi Finno-Ugrici, 1995. 287-291

7 János Heltai: *op. cit.* 175.

8 Din punctul de vedere a ceea ce avem de spus nu e inutil sa citam aici deviza lui Wilhelm de Orania: "Sînt un luptator fara speranta."

9 Max Weber: *Etica protestanta si spiritul capitalismului.* Gondolat, Budapesta, 1982. 1185.

10 "…e perfect eronata conceptia ce apare des si care spune ca *toleranta ca atare* ar fi în avantajul capitalismului. Toleranta religioasa nu e un fenomen modern sau occidental. Ea a existat în China, India, în marile imperii preasiatice ale epocii eleniste, în imperiul roman, în imperiul islamic si, limitata pentru multa vreme doar de *ratiunea de stat* (care reprezinta si astazi limita sa!), ea s-a raspîndit pe teritorii mult mai vaste decît în secolele al XVI-lea si al XVII-lea. Si chiar în aceasta perioada ea era mai putin raspîndita în zone în care *domnea* puritanismul, cum ar fi Olanda si Zeelanda în vremea ascensiunii lor politico-economice sau în puritanele Vechi si Noi Anglii. Occidentul – atît înaintea reformei, cît si dupa – era caracterizat de o *intoleranta religioasa* asemanatoare cu aceea care domnea în imperiul sasanizilor, asa cum aceeasi intoleranta a dominat în anumite perioade si China, Japonia si India – în majoritatea cazurilor din motive politice. Prin urmare, e cert ca *toleranta ca atare* nu are nici cea mai mica legatura cu capitalismul. *Întrebarea este, cui ea folosit ea. op. cit.* 187.

11 *La ragioni della tolleranza.* In: *L'etá dei diritti.* 1990. Giulio Einaudi editore, Torino [n. ed. JSRI]